

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

Herzfeld, M. (2009): *Evicted from eternity. The restructuring of modern Rome*. Xicago: Chicago University Press

Tot i que hi té una certa presència, la qüestió de la gentrificació —terme que en català també és conegut sovint com a *ennobliment* i, en castellà, com a *elitización* (www.termcat.cat i García Herrera 2001, respectivament— és gairebé absent en la literatura produïda des de l'antropologia social. La sociologia urbana Ruth Glass (1964) encunyà el terme a partir de la recerca que féu a Londres i la primera vegada que l'usà fou per referir-se al procés que ja venia d'antic de substitució espacial de la classe treballadora per part de les classes mitjanes. Aquesta suplantació acompanyà l'activitat de la reforma urbana d'àrees que havien estat consignades com a degradades. Doncs bé, la sociologia i més especialment la geografia han descrit l'estudi d'aquesta problemàtica, l'han teoritzat i sistematitzat.

La sociologia ha tingut interès a explorar qüestions que van des de la relació de les classes socials amb els seus entorns construïts —com ara, la formació de les classes mitjanes i les seves eleccions de pertinença (Butler 2007)—

fins a l'anàlisi de la consciència de la classe mitjana —com ara, la seva irregular producció de trajectòries de barri en relació amb les diferents manifestacions de capital cultural (Bridge 2006). La geografia s'ha concentrat principalment en el debat teòric que oposa, per una banda, els qui expliquen la gentrificació com a producte de la revalorització del sòl (Smith 1996) i que posa l'èmfasi en les forces productives que qualifiquen el sòl com a bé gentrificable a partir de la bretxa de cada vegada més fonda que separa el valor de la propietat dels valors subjacents al sòl; i, per una altra, aquells qui advoquen per la gentrificació com a procés de consum i que se centren en la producció de gentrificadors, és a dir, de consumidors adscrits majoritàriament a la nova classe mitjana, els quals disposen d'habilitats tècniques i professionals específiques per consumir espais que prèviament havien estat ocupats per la classe treballadora (Ley 1996). Els intents per suavitzar la forta polarització que representen ambdues explicacions

es basen principalment a lligar les anàlisis basades en la lògica de la demanda —per exemple, la distinció i les preferències de fraccions de les classes mitjanes— i les que se centren a esclarir les estructures econòmiques i de classe (Hamnett 2003).

Hi ha excepcions a l'afirmació que hem fet al principi del text, segons la qual l'antropologia social no s'ha atansat prou a aquesta temàtica. No ens referim solament als treballs que han fet antropòlegs dels EUA —on la gentrificació sí que té un cert espai per a la reflexió antropològica—, sinó també als exemples més pròxims que representem: Jaume Franquesa (2005) i jo mateix, Marc Morell (2009), pel que fa a l'estudi de la gentrificació del Centre Històric de la Ciutat de Mallorca. Els treballs que es duen a terme des de l'antropologia social es diferencien dels de la sociologia i la geografia en qüestions diverses. Per una banda, tenen un fort enfocament etnogràfic, és a dir, la recollida d'informació i la descripció sistemàtica, directa i tan detallada com sigui possible, dels fenòmens observats en el treball de camp (amb les fases etnològica i antropològica posteriors, és a dir, l'anàlisi de la lògica específica del procés i la construcció de models que permetin comparar processos de la mateixa índole entre si); per l'altra, vinculen el treball dels moviments urbans al procés de substitució espacial de classes socials, o, dit d'una altra manera, les anomenades entitats de la societat civil, sovint ignorades per la

literatura existent en la sociologia i la geografia, que se centren excessivament en els rols de l'Estat i del mercat. Dit això, aquests estudis de l'antropologia social proven de mostrar el diàleg constant entre procés i estructura, entre els sistemes de la realitat social i l'agència dels subjectes d'aquesta realitat social.

Cal situar l'obra que ressenyam de Michael Herzfeld —prestigiós antropòleg social de la Universitat de Harvard— en una línia que s'acosta molt més al pol agentiu fins a gairebé reclamar-lo com a única posició possible. L'autor és força conegut en els cercles de l'antropologia social i té una obra abundant, formada principalment per denses monografies, de les quals aquesta que ens ocupa n'és un exemple molt bo (d'altres que estan en la mateixa línia són Herzfeld 1991 i 2004, per exemple). En aquest llibre, Herzfeld descriu amb profusió de detalls la vida quotidiana dels residents del barri romà de Monti, atrapat en una voràgine gentrificadora. El relat no estalvia detalls minuciosos i, fins i tot, sovint s'excedeix en l'ornamentació expositiva. Si bé és cert que, a diferència d'obres anteriors, no trobarem cap marc teòric des del qual parteix, aquest d'ara hom el pot llegir constantment entre línies. A Herzfeld li interessa donar fe de les pràctiques socials d'aquest espai urbà en comptes de trobar les lògiques que l'estructuren des d'instàncies més abstractes.

Herzfeld ens transporta a Roma, a un barri ubicat entre els bulevards co-

merciars de la Via Nazionale i les rutes turístiques que recorren les famoses runes del Fòrum Imperial i el Colisseu. Les darreres dècades, Monti ha passat de ser el mil·lenari barri xino de Roma a convertir-se en el planter d'un barri elegant, acomodat i d'última moda. Avui en dia, hi resideixen polítics, alts funcionaris, intel·lectuals, periodistes i artistes. Hi han obert restaurants ètnics molt actuals, botigues de disseny de luxe i altres negocis dirigits a una clientela selecta. Aquests canvis han tingut un impacte enorme en el mercat immobiliari, que no solament ha esdevingut una de les mercaderies de més acceptació dels darrers temps —gràcies a l'explotació del gust per les cases antigues—, sinó que també és objecte de debat pel que fa a la «cultura», atès que tant la història com la memòria es converteixen en valors importants que s'han de tenir en compte en la cerca generalitzada del capital cultural, entès com a benefici. Mitjançant el retrat meticulós dels contrastos complexos i les juxtaposicions entre les reinterpretacions i reapropiacions històriques, l'impacte de la nova consciència cívica global, la política fragmentada local i l'ambient de corrupció, Herzfeld proposa una empresa intrigant i relativament nova en els processos de gentrificació.

L'autor descriu i presenta amb cura les múltiples facetes vitals de Monti, incloent-hi la submissió de l'esquerra tradicional als principis neoliberals; els interessos del Vaticà, que convergeixen amb els dels especuladors immobiliaris; l'impacte ambivalent dels valors i els cri-

teris del patrimoni cultural, i la laboriosa política local en un món estructuralment segmentat i format de rivalitats socials canviants i fragmentades. El resultat és un mosaic impressionista que, partint de zero, es va entreteixint a mesura que els nombrosos fils etnogràfics d'experiències quotidianes interactuen gradualment amb el conformisme normatiu emergent —allò que Herzfeld designa com a «jerarquia global del valor» al llibre immediatament anterior (Herzfeld 2004). Aquí, l'autor torna a presentar les seves dades a contracorrent, tot rebutjant les generalitzacions de les teories de la globalització i el determinisme cultural simplista. En comptes d'això, afavoreix un enfocament centrat en la distribució complexa i desigual de les pràctiques socials i les ambigüitats retòriques que prenen part en el fer i refer constant de Roma.

Tot i presentar de manera nostàlgica el barri com un poble dins la ciutat i el seu dialecte com un «estil de vida», Herzfeld mostra els residents de Monti com a testimonis dels canvis importants que han tingut lloc les darreres tres dècades. L'arribada recent d'una classe de residents més benestant i «educada» de botiguers de gamma alta i de turistes àvids de «cultura», a més de la crisi immobiliària, tenen un impacte considerable sobre els habitants més pobres i els de tota la vida, principalment artesans i botiguers humils, que no han estat capaços de mantenir el ritme de l'increment dels preus dels lloguers i, en cas de ser propietaris, dels preus dels

immobles. Mentrestant, Herzfeld descriu amb detall acurat que els habitants de Monti han albergat tradicionalment un *ethos* artesà individual i distintiu, basat en el «cadascú a la seva», però que ha estat l'obstacle principal a la pròpia sindicalització i inclusió en la política convencional d'esquerres dels treballadors industrials. Tot i això, aquest robust individualisme no exclou el compromís cívic (ho demostra la llarga història dels gremis, de les associacions de crèdit, etc.) o un conservadorisme social, que ha ajudat a mantenir la pròpia idiosincràsia al llarg dels anys. Segons Herzfeld, als *monticiani* no els ha mancat el «capital social» i han constituït una comunitat «civil» efectiva, la qual era ben conscient de la utilitat que tenia i de l'ambigüitat de la virtut cívica.

Per clarificar aquest aspecte, Herzfeld suggereix una distinció analítica original entre «cívic» i «civil» i contrasta aquest darrer terme amb l'orde cívic idealitzat de l'Estat nació. Aquest ordre no solament el contrasta als ideals cívics consensuats de la nova governança neoliberal (el gran triumvirat basat en la democràcia, eficiència i transparència), sinó també als de la vida associativa (agrupacions interessades pels afers municipals). Defensa que això no significa separar de manera rígida dues esferes socials —ni vell/nou, ni local/forà, ni vici/virtut—, sinó separar de manera analítica, la qual cosa permet fer una inspecció més pròxima —diu l'autor— al compromís en l'esfera de l'espai públic (allò que és «cívic»). Això

implica, conseqüentment, adaptar el conflicte a les maneres d'arreglar-se-les que estan socialment establertes (com ara, la civilitat i la cortesia). Tot i que ambdós termes impliquen desigualtats i, fins i tot, mantenir les jerarquies, poden oferir també els mitjans per alleugerir alguns dels problemes amb els quals s'enfronten els habitants de Monti. Al llibre, Herzfeld recull molts relats d'aquesta relació dinàmica i ambivalent: ciutadans que usen valors cívics i dissenteixen de minar la civilitat consensual romana; legisladors que prenen en consideració les reciprocitats civils ja existents, les quals fins i tot poden subvertir l'aplicació tècnica actual de la llei, o polítics atrapats entre les virtuts de l'anticorrupció i que han de mostrar subtilment l'habilitat que tenen de participar en la mateixa corrupció en defensa del reconeixement propi.

Així doncs, en comptes de separar els àmbits que sovint trobaríem engranats, la distinció pretén subratllar la interconnexió inevitable que hom troba en el si del cos polític. També presenta l'avantatge d'incloure tant les elits com la població en el mateix món social —constrets, hom podria dir, en el mateix terreny moral—, mentre que manté l'enfocament en la manera com allò que és cívic és «refractat» constantment i necessàriament a través d'allò que és civil i no simplement és reproduït de manera homogenia i difós des del nivell global.

El contrast és crucial per la crítica que Herzfeld formula contra algunes de les abstraccions acadèmiques —diu—

que les ciències socials, polítiques i econòmiques tendeixen a produir —és clar, en aquest escenari, el neoliberalisme reapareix. L'autor recorda vívidament que la mateixa abstracció és un procés social i que el paper de l'agència s'ha empetitit en aitals esquemes, els quals qualifica de grandiloqüents, però que —sempre segons la seva ploma— simplement equivalen a la despossecció social provisòria i a l'autolegitimitat imposada. Al Monti d'avui en dia això encara és més preocupant, atès que tant el Vaticà com alguns esquerrans tradicionals cedeixen cínicament a l'especulació neoliberal, perquè són el focus d'atenció dels processos de gentrificació i desallotjament. Per empitjorar la situació, l'Administració municipal d'esquerres del districte ha assumit els interessos tant del Vaticà com dels neoliberals. Poques opcions resten accessibles als residents, que proven de resistir l'atac de la nova economia i de les elits enriquides, mentre entren en l'espiral del deute i cauen en mans dels usurers. La situació llarga i difícil de deu famílies que lluitaren (i perderen) per mantenir les seves llars en un *palazzo* del XVIII exemplifica notablement aquesta tendència dramàtica i estesa.

Herzfeld emprèn una marrada altament profitosa en l'àmbit de les suposicions morals anteriors, atès que no solament presenta un contrast amb els ideals emergents de la nova consciència cívica, sinó també una perspectiva etnogràfica de la manera com aquests ideals s'encreuen de diverses maneres

a nivell del camp. Aquí, la presència ineludible, venerada i odiada del Vaticà —que, cal parar-hi esment, té una porció imponent del mercat immobiliari de Roma—, però especialment la doctrina cristiana del pecat original —segons el qual un món gestionat per Déu no exclou la imperfecció— esdevenen l'escenari principal. El pecat original —suggereix Herzfeld— és un marc implícit i genèric que serveix de fons moral en la gestió de les relacions socials quotidianes i també permet un tarannà de culpa i responsabilitat. Tot plegat és una «etiologia» —afegeix Herzfeld— que permet fer una crònica persistent de la inevitabilitat del pecat i de la culpabilitat en tots els nivells socials, i, per això, és necessari afrontar socialment aitals imperfeccions de maneres diverses.

L'exemple més persuasiu ofert per l'autor —pel que fa a la persistència de tècniques de gestió basades en aquella doctrina des de l'àmbit teològic a l'àmbit secular— és la recuperació, per part de l'Estat italià, de la pràctica de les indulgències de l'Església catòlica. Originalment, previst com a mecanisme religiós que permet l'Església reduir l'espera en el purgatori o donar l'absolució parcial al fidel mitjançant la recitació d'unes oracions o el pagament de multes a l'Església, esdevingué, en el nivell estatal, una manera perquè els ciutadans reduïssin la quantitat de multes mitjançant el senzill pagament d'una porció (d'aquesta manera, reconeixien els pecats comesos i obtenien la redempció parcial). Encara així, literalment incorporada en el pai-

satge romà, roman la prova de la perversitat del pecat i de la corrupció inherent a la vida terrenal manifesta en els nombrosos retrats de la *Madonna*, la consoladora dels pecats, a moltes cantonades dels carrers, a les ruïnes escampades arreu del paisatge urbà i a les nombroses ampliacions arquitectòniques il·legals acumulades durant els segles. La necessitat de compromís, la impossibilitat de fugir de la corrupció i les ambigüitats predefinides són —afirma Herzfeld— trets bàsics de l'esfera social i testimonien el pragmatisme realista predominant que hom pot trobar en les perspectives quotidianes romanes sobre la política, el dret i la socialització.

El nou ordre cívic —com suggereix Herzfeld— pot ser tan incapaç com el vell per assegurar la virtuositat de tot el seu tropell, però es distancia de la doctrina anterior (del pecat original) perquè confia plenament en l'aplicació dels seus models abstractes. També tracta l'eternitat d'una manera diferent de com ho fa la doctrina del pecat original, en tant que no la veu en les nombroses imperfeccions de la vida social mateixa, sinó en l'ideal abstracte, i el separa de l'experiència social viscuda pels ciutadans.

En altres paraules —com recorda Herzfeld—, la gentrificació és un afer relatiu a la classe social. Els interessos convergents del govern nacional, el Vaticà i els especuladors immobiliaris envers la «monumentalització» dels edificis i del paisatge creen una com-

prensió particular del passat. Aquesta comprensió esdevé una apropiació abstracta per part d'alguns que es proclamen guardians del *patrimoni*, i desposseeix alguns ciutadans precisament d'aquest patrimoni i de les seves experiències quotidianes de l'espai urbà.

Un informant de Herzfeld deia: «Ningú no canta ja..., tots som falsos ara». Aquestes paraules suggereixen no solament que el sentit de pertinença disminueix de manera progressiva i que de cada vegada és més complicat viure a Monti, sinó que també la socialitat bàsica d'alguna manera ara eludeix els residents més que mai. Mentre que alguns troben consol en el descobriment efímer de la civilitat veïnal, els patrons de desnonament han erosionat Monti d'una manera gradual, mitjançant el càlcul insensible de la nova economia i les formes políticament correctes de la virtut civil que es basteixen al voltant de les jerarquies emergents. Herzfeld demostra delerosament que algunes de les relacions íntimes locals han fet de protecció, com ara la mateixa nostàlgia —que també respon a exclusions subtils i d'altres de no tan subtils—, alhora que han estat crucials per preservar la distinció de Monti fins als anys vuitanta. També sosté convincentment que el context contemporani informa que els ideals nous i les normes aparegudes fa poc —com ara les elits seguidors dels principis cosmopolites— també estableixen fronteres d'exclusió cívica i civil i d'autolegitimitat. En això fa una feina

impecable, atès que no és presa de models simplistes i evolucionistes que enfrontin el bé i el mal, i ho aconsegueix gràcies que manté el vici i la virtut en termes vivament socials.

Tot i que el barri de Monti, les seves quotidianitats i intimitats culturals, és l'escenari principal del relat etnogràfic robust i rotund de Herzfeld, i tot i que rebutja l'estructuració des de dalt de la realitat social, pretén encabir aquesta descripció de la localitat en discursos i pràctiques globals. El tracte que fa del neoliberalisme és un exemple d'aquesta voluntat. Val a dir, però, que no s'entretén gaire a explicar en què consisteix el marc teòric del neoliberalisme que esmenta su-aquí i su-allà en l'obra. Tampoc no s'esforça per comparar la copiosa descripció etnogràfica de la gentrificació de Monti amb altres casos similars d'arreu del món, i això que la literatura sobre gentrificació produïda —posem per cas, en geografia— és aclaparadora. Fins i tot, hi ha una manca comparativa en la recerca sobre usos dominants i subalterns del patrimoni que ell mateix desenvolupà anteriorment en parlar de la ciutat de Rethemnos, a Creta (Herzfeld 1991). Al cap i a la fi, és difícil de contradir que la gentrificació sigui un fet global i, a dia d'avui, no podem negar que la globalitat també té uns actors que estan fets de carn i os, com els locals que Herzfeld examina.

Un avís a qui s'animi a llegir aquesta obra: encara que estigui molt familiaritzat amb la llengua anglesa, li caldrà tenir un diccionari a la vora.

BIBLIOGRAFIA

- BRIDGE, G. (2006). «Perspectives on Cultural Capital and the Neighbourhood». *Urban Studies* 43 (4), pàg. 719-730.
- BUTLER, T. (2007). «For gentrification?». *Environment and Planning A* 39 (1), pàg. 162-181.
- FRANQUESA I BARTOLOMÉ, J. (2005). *Sa Calatrava mon amour. Etnografia d'un barri atrapat pel capital* (Tesi doctoral no publicada). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GACÍA HERRERA, L. M. (2001). «Elitización: propuesta en español para el término gentrificación». *Biblio 3W Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* 6 (332): <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-332.htm>>.
- GLASS, R. (1964). «Introduction. Aspects of change». A: Centre for Urban Studies (ed.). *London: Aspects of change*. Londres: MacGibbon & Kee, xiii-xlii.
- HAMNETT, C. (2003). *Unequal City. London in the global arena*. Londres: Routledge.
- Herzfeld, M. (1991). *A place in history: social and monumental time in a Cretan town*. Princeton: Princeton University Press.
- (2004). *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Xicago: University of Chicago Press.
- LEY, D. (1996). *The new middle class and the remaking of the central city*. Oxford: Oxford University Press.

- MORELL, M. (2009). «*Fent barri. Heritage tourism policy and neighbourhood scaling in Ciutat de Mallorca*». A: Neveling, P.; Wergin, C. (eds. convi-dats). *Etnogràfica* 13 (2). En impremta.
- SMITH, N. (1987). «Gentrification and the rent-gap». *Annals of the Association of American Geographers* 77 (3), pàg. 462-465.

Marc Morell

Dept. de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears

AMENGUAL, G. (2007): *Antropología filosófica*. Madrid: BAC.

Nacido un veinticinco de enero de 1943 en Santa Eugènia actualmente ejerce como profesor del CETEM y como catedrático de Filosofía de la UIB. Dr. en Teología por la Universidad de Münster y en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Gabriel Amengual nos ha obsequiado ya con un buen elenco de publicaciones. Cifrándome exclusivamente a los libros podríamos destacar los siguientes:

- *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Dissertationis ad Lauream, Barcelona: Laia, 1980.
- *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: PAM,

- 1995. Traducción al castellano: *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996.
- *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós, 1998.
- *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.
- *La religió en temps de nihilisme*. Barcelona: Cruïlla, 2003. Traducción al castellano: *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid: PPC, 2006.

Después de una ya dilatada e intensa tarea intelectual el profesor G. Amengual ha conseguido finalizar, por fin, uno de sus objetivos que, sin duda, le han ocasionado más quebraderos de

cabeza: el anhelado *manual de Antropología filosófica* a cuyo comentario irán destinadas las siguientes líneas.

Me consta de primera mano que para una personalidad exigente y rigurosa en lo intelectual como la del profesor Amengual, la elaboración de este *manual de Antropología filosófica* no ha resultado sencilla. Dirigido preferentemente a quienes están todavía en proceso de formación y a unos lectores potenciales no especializados se corre el peligro de caer en una excesiva divulgación de la materia soslayando los auténticos problemas reales que latén en el planteamiento de los diversos temas. Se deja fuera, así, al público más o menos especializado, un público que se encuentra incómodo ante la disolución del fondo de las cuestiones planteadas. Nada más lejos de esto. Consciente de esta dificultad, el autor de este libro nos ha brindado un texto capaz de integrar de manera equilibrada los legítimos intereses de ambos destinatarios. Nos encontramos, pues, ante un texto que exige esfuerzo intelectual para los no iniciados y concede la oportunidad a los especialistas a entrar de lleno en las entrañas que dinamizan y estimulan la búsqueda de nuevas aproximaciones tanto a las viejas como a las nuevas cuestiones de la antropología filosófica. Creo sinceramente que este es uno de los puntos fuertes de la aportación del autor.

Dicho esto, quisiera entrar en los

contenidos. El libro está estructurado a partir de un capítulo introductorio y tres partes. El primer capítulo pretende delimitar el concepto, el ámbito y la metodología de la *Antropología filosófica*. Más que presentarnos una definición analítica de la misma ya que se antoja imposible, el autor nos pone en contacto con las diversas perspectivas que permiten acercarnos adecuadamente a la pregunta que el hombre se hace sobre sí mismo, una pregunta que, lejos de conformarse con la búsqueda de una especie de neutralidad descriptiva de su objeto (propia de las diferentes ciencias) apunta directamente al planteamiento crítico de su sentido. Así, pues, la antropología filosófica se construye precisamente sobre y a partir de los datos sistematizados teóricamente por cada una de las ciencias que hacen de algún aspecto del hombre su objeto de interés. De esta manera, desde las ciencias naturales (medicina, biología, paleoantropología, etología) que estudian al hombre bajo el punto de vista biológico pasando por las ciencias socio-culturales (etnología, etnografía, antropología cultural o social, lingüística, historia, sociología, etc.) sin olvidar las ciencias de la religión (historia de las religiones, psicología y sociología de la religión, filosofía de la religión, etc.) constituyen los principales elementos nutricios de la antropología filosófica.

La primera parte del libro, titulada *Estructura*, nos ofrece las diferentes dimensiones constitutivas del ser humano. La unidad psico-orgánica del

hombre es presentada por el profesor Amengual a través de cuatro estructuras humanas básicas (ser-en-el-mundo, corporalidad, afectividad, lenguaje y sociabilidad) cuyo despliegue y dinamismo nos hacen ver el carácter espiritual y personal del hombre. La dimensión espiritual se manifiesta por la «capacidad de apertura al otro, de acogida, que se realiza tanto en el nivel cognitivo como afectivo, capacidad de apertura que va unida a una paralela capacidad de vuelta sobre sí, de relación consigo. [...] Espíritu es reflexividad, es interioridad que vuelve de la exterioridad y la internaliza. Es el sí mismo [de la persona]» (p. 202). Además, la dimensión personal hace referencia a la identidad del yo. Es desde esta identidad de donde «surgen los actos plurales de la vida, pero que pueden mantener unidad y coherencia, porque son actos de un mismo sujeto agente que, en la medida en que elige ser sí mismo, [...] da unidad y coherencia a sus actos» (p. 231). Puestas sobre la mesa las principales estructuras constitutivas del hombre, llega el momento de considerar su apropiación en el largo y penoso proceso de hacerse persona, de constituirse en un yo autorealizado y plenamente determinado.

La segunda parte del libro versa, pues, sobre la *determinación* del hombre en su proceso de realización. La condición de posibilidad de que el hombre pueda hacerse a sí mismo es su carácter libre. A través del ejercicio de la libertad constitutiva, el hombre va do-

tando de contenido a su yo determinando las estructuras que lo configuran; «la libertad, en definitiva, es un proceso de liberación a través del cual se va constituyendo la persona» (p. 239). Ahora bien, este constituirse de la persona implica una dimensión temporal e histórica que conforma el marco en donde se realiza concretamente la acción del hombre con todo lo que implica de trabajo, ocio, fiesta... Puesto que su realización es necesariamente procesual, es decir, puesto que el hombre en tanto que realidad personal «se despliega a lo largo del tiempo (biografía personal) y a lo largo de la historia (como desarrollo del género humano)» lo hace a través de la acción individual y colectiva en tanto que origen de la cultura y de la construcción solidaria de la sociedad.

Finalmente, la tercera parte del libro titulada *Limite*, nos pone al descubierto el carácter fragmentario y contingente del hombre. El primer límite que nos presenta el autor es la experiencia del mal y del sufrimiento en su triple despliegue: la *caída*, la *culpa* y la *muerte*. Por su radicalidad, me centraré en ésta última. La muerte es el límite humano por excelencia siendo lo más propio y al mismo tiempo lo más extraño al hombre. Es lo más propio porque, en palabras de Heidegger, la muerte «excede el término de toda terminación, sobrepasa todo límite» (p. 444); pero también es lo más extraño porque la vida es, precisamente, lo más antagónico de la muerte. Por otra parte, la muerte es el

límite del ámbito legítimo de investigación de la antropología filosófica que, como tal, ya nos señala la insuficiencia de su contenido. En tanto que lindero último y radical, la muerte nos abre el horizonte de la esperanza superadora de todo límite, nos abre el horizonte del Otro por excelencia, nos empuja hacia la cuestión de Dios como fundamento constitutivo del hombre y del mundo, y

única realidad capaz de hacer posible su consumación escatológica. Pero esto es harina de otro costal que me sirve para sugerir e invitar al profesor G. Amengual a poner por escrito otra de sus pasiones intelectuales: un *manual* de antropología teológica.

Joan Andreu Alcina

